

MIGUEL ABENSOUR

Professor emeritus i politisk filosofi ved Université de Paris-VII-Denis Diderot

DEN VEDBLIVENDE UTOPI¹

PERSISTENT UTOPIA | *Persistent utopia is not to be confused with the conservative notion of an eternal utopia as a static and authoritarian ideal. Rather, persistent utopia is an impulse towards freedom and justice. It is a fragile phenomenon which is seeking to avoid the closure of reality through a constant displacement. The sites of the persistent utopia can be located at two different levels: through the ontological thinking of Ernst Bloch and through the ethical philosophy of Emmanuel Levinas which takes the encounter as its point of departure. The present forms of the persistence of utopia can be seen, e.g., in the “new utopian spirit” as a response to the dialectics of emancipation, and in the relation between utopia and democracy.*

KEYWORDS | *utopia, Ernst Bloch, Emmanuel Levinas, dialectic of emancipation, democracy.*

*Til de børn og lærere fra Izieu, som blev arresteret 6.
april 1944 og deporteret*

Den vedblivende utopi, ikke den evige utopi. Lad os med det samme lukke lidt luft ind, skabe lidt distance, ved at se på ordet utopi, som det optræder i titlen på Thomas Mores bog fra 1516: *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*. Det kan oversættes til: *Om den bedste statsforfatning og den nye ø Utopia*. Ordet er skabt af More – Erasmus’ ven – for at betegne øen med det bedste politiske fællesskab. Det er et ordspil, der i sit udgangspunkt er tvetydigt: *Topi* henviser til *topos*, stedet, men hvordan skal man fortolke *u’et* i utopi? Henviser det til det græske *eu*, som betyder ‘god’? I så fald vil *utopi* eller *eutopi* betyde stedet, hvor alt er godt – en beskrivelse af et fuldendt samfund eller ét, der stræber målrettet efter det fuldendte. Denne betydning bruger More selv i en paratekst, der ledsager værkets hovedtekst – en sekstet, der tilskrives digteren Anemolius (‘vindbøjtlet’), den sejlene filosof Hythlodæus’ nevø:

“Utopia was once my name, I lay so far;
But now with Plato’s state I can compare,
Perhaps outdo her (for what he only drew
In empty words I have made live anew
In men and deeds, as well as splendid laws):
Eutopia they should call me, with good cause.” (More 121)

¹ Først udgivet som “Persistante utopie”, *Mortibus* 1 (“Utopie de Marché”), 2006. Oversat af Jonas Ross Kjærgård og Bertel Nygaard.

Eller henviser *u*'et i utopi til det græske adverbium *ou*, som foran et enkeltstående ord (*topos*) udgør en slags unik negation – i dette tilfælde, *ou-topos*, ikke-stedet? Her betyder utopi intetsteds-stedet – i den forstand, at det er isoleret, på afstand af verden. Denne fortolkning af 'utopi' findes f.eks. hos den store engelske utopist fra slutningen af det 19. århundrede, William Morris. Han betegnede sin egen utopi fra 1890 *News from Nowhere* for at understrege, at dette ikke var en beskrivelse af det perfekte samfund, men snarere en påvisning af, at det anderledes – det, der for den eksisterende orden er *andet* – endnu ikke er begyndt (som Adorno udtrykte det) og derfor ikke har noget sted. 'Utopi' er dermed skabt ved Thomas Mores epigrammatiske genialitet som et legende ord, der uophørligt veksler mellem *eu* og *ou* – mellem stedet, hvor alt er godt, lyksalighedsstedet (*Eutopia*), og intetsteds-stedet (*Outopia*).

Dette spil, som gennemsyrrer betegnelsen utopi, er essentielt. Det leder opmærksomheden hen på den skrift, vi finder hos Thomas More. Det er en aparte skrift, som ved sin skævhed og tvetydighed leger med den eksisterende ordens forbud, men samtidig passer på ikke at angribe dem direkte. Samtidig udelukker spillet de dogmatiske læsninger af værket, om de så er katolske eller (som Karl Kautskys) marxistiske. Utopiens konstitutive spil mellem *eu* og *ou* har grundlæggende til formål at skabe en ny disposition hos læseren – som en sjette sans, der gør det muligt for læseren ikke at tage utopiens indhold bogstaveligt, men introducere latteren i det, der synes at være den dybeste alvor: forsøget på at finde det bedste politiske fællesskab. Det er, som om utopien sagde til læseren: Dette er særdeles alvorligt, men heller ikke mere alvorligt end som så.

Jeg taler her om utopiens vedbliven – ikke om 'den evige utopi'. 'Den evige utopi' er et konservativt motiv, som formentlig blev skabt samtidig med den blodige undertrykkelse af revolutionen i juni 1848. De kontrarevolutionære skribenter, som brugte udtrykket, ville dermed hævde eksistensen af en 'evig utopi': fra Platon over Thomas More til Fourier bestandigt – og uden forfatterernes vidende – én og samme tekst, upåvirket af historien, ustandselt kendetegnet ved de samme grundfejl. Denne evige utopiske tekst hævdes uvægerligt at skabe et lukket, autoritært, statisk samfund, som afviser tidsligheden og øver vold mod mangfoldigheden og individualiteten. Hvis man betragter denne tematik i dens egen tidsalder, kan man tydeligt aflæse den ideologiske blindhed eller lukkethed hos dem, der dengang talte om utopiens uforanderlighed. Ved blot at se sig omkring kunne de have opdaget de intense stridigheder mellem tidens forskellige utopiske retninger (Saint-Simons, Fouriers, Owens); en forskellighed, der udgør et bevis for, at utopiens tekst faktisk undgår at falde tilbage i det samme. Reelt findes der ingen evig utopi, men derimod en evig fordømmelse af utopien, et evigt had til utopien – som om de forskellige eksisterende ordens apologeter på tværs af tidsforskelle rakte hinanden hånden for sammen at fordømme de talrige former for andethed, som frihedstrangen og længslen efter retfærdighed sammen har skabt gennem historien.

Udtrykket 'vedblivende utopi' betegner derimod en stædig impuls i retning af frihed og retfærdighed – det vil sige: herredømmets, tjenesteforholdenes og udbyttningsforholdenes afslutning. Til trods for modgang, fornægtelser og nederlag

genfødes denne impuls i historien, dukker op igen, tilkendegiver sig i den dystreste katastrofe – yder modstand, som om katastrofen selv fremkaldte en ny opgørelse. Utopiens skiftende navne er af mindre betydning i denne forbindelse. Det afgørende er orienteringen mod det anderledes, ønsket om den radikale andetheds komme her og nu. Ingen har som William Morris defineret denne vedblivende eller udholdende utopi, der får det bestandigt nye til at boble. I *A Dream of John Ball*, en tekst om messianisme, skriver han: “Menneskene kæmper og lider nederlag. Det, de kæmpede for, sker på trods af deres nederlag. Og når det sker, viser det sig ikke at svare til deres hensigter, og andre må så kæmpe for disse hensigter under et nyt navn” (Morris 31). Historien fremstår dermed som et skue af permanent kamp, der bestandigt veksler mellem nederlag og fuldendelse. Eller rettere: ufuldendelse, for uoverensstemmelsen mellem det, der opstod, og det, der var planlagt, kaster hele tiden menneskene tilbage i en ny kamp – en ny stræben efter andetheden. Hermed kan man på en anderledes måde – med Walter Benjamins udtryk – indgå en fortrolig pagt mellem vores generation og de forgangne. Utopiens vedbliven består således ikke så meget i en gentagen forfølgelse af et bestemt indhold, men snarere i en altid genfødt bevægelse hen mod noget ubestemmeligt, der ændrer navn gennem historien, men udmærker sig ved at vække menneskene – rive dem ud af den accept af den etablerede orden, som de tager for givet lige til det øjeblik, hvor de vågner.

Efter denne udlægning af den vedblivende utopi vil jeg fokusere på to spørgsmål. For det første: Hvad er den vedblivende utopis sted – eller rettere: dens steder? Jeg vil udpege to: 1) et ontologisk sted, der bygger på en bestemt forestilling eller en bestemt tanke om væren – som fremstillet hos Ernst Bloch, der hele sit liv uophørligt skrev om utopien; og 2) et menneskeligt sted, sådan som det manifesterer sig i mødet eller i relationerne mellem menneskene – med Emmanuel Levinas’ ord: “dette knap nok opdagede forskningsfelt”, der inviterer os til at tænke den vedblivende utopi ud fra det, han kalder det utopiske menneske.

For det andet: Hvad er den vedblivende utopis former i dag? Jeg vil nævne tre tilsynskomster: 1) det bestandigt genvakte arbejde med begrebet utopi; 2) det, jeg betegner som den ‘nye utopiske ånd’, og denne ånds opnåelse af filosofisk og historisk konsistens gennem frigørelsens dialektik; og 3) de mulige forbindelser mellem utopi og demokrati: Er kampen for en bestemt opfattelse af demokratiet ikke et af tegnene på utopiens vedbliven?

Den vedblivende utopis steder

Den vedblivende utopi udgør et spørgsmål. Ikke i betydningen: et problem, der skal løses og derved ryddes af vejen, men i den forstand at den menneskelige betingelses økonomi viser, at utopien – ambitionen om den samfundsmæssige andethed, om et helt andet samfundsbegreb – bestandigt genfødes til trods for sine nederlag. Som om det menneskeliges modstand søgte tilflugt i utopien.

Utopiens vedbliven skal uden tvivl knyttes til en utømmelig frihedstrang, en århundredgammel kamp mod uligheden. I 'Materialismus und Moral' skriver Max Horkheimer:

“I denne menneskehedens historie, der er så grundlæggende præget af uligheden, har en bestemt menneskelig reaktion igen og igen gjort sig bemærket, enten som ulighedens anden side eller som dens virkning. Til forskellige tider og på forskellige steder har man fordret ulighedens afskaffelse. [...] Den lighed, som skulle skaffes [...] har man forstået på vidt forskellige måder. [...] Alle disse måder peger på, at lykken [...] ikke er bestemt af tilfældige, vilkårlige, af individet uafhængige faktorer – med andre ord: at uligheden i individernes livsvilkår i det mindste kun skal være så stor, som det givne udviklingsstadium tilsiger [...]. Dette er retfærdighedsbegrebets almene indhold. Ifølge dette begreb behøver den aktuelt herskende sociale ulighed rationel begrundelse. Denne ulighed hører op med at blive anset for god og bliver noget, der skal overvindes.” (Horkheimer 140)

For at gøre analysen mere præcis må man følge Ernst Blochs opfordring i *Naturrecht und menschliche Würde* til at skelne mellem to frigørelsestraditioner, to impulser – også selv om disse gennem historien har krydset og interageret med hinanden: på den ene side utopiens impuls, som er orienteret mod lykken, på den anden side naturretens impuls, som stræber efter menneskelig værdighed. Han skriver:

“Spørgsmålet om den klassiske naturrets arv er på sin vis (*suo modo*) lige så påtrængende som spørgsmålet om den sociale utopis arv. Sociale utopier og naturret har et voksende anliggende i det samme humane rum; de marcherer hver for sig, angriber desværre ikke sammen. Selv om socialutopierne og naturretens lærer var enige om det afgørende – dvs. det mere menneskelige samfund – fandtes der dog længe vigtige forskelle mellem dem. De kan, stærkt forkortet, formuleres således: Socialutopien sigter mod menneskelig lykke, mens naturretten sigter mod menneskelig værdighed. Socialutopien udpenslede forhold, der skulle gøre op med det slidsomme og det overbebyrdende, mens naturretten konstruerede forhold, der skulle gøre op med det fornedrende og det krænkende.” (Bloch, *Naturrecht* 13)

Ud over disse transhistoriske elementer, der træder frem på et sociologisk plan, står utopiens vedbliven dog stadig som et spørgsmål. Vi kan hente hjælp til et svar i to former for tænkning, der følger hver deres stier: Ernst Blochs og Emmanuel Levinas’.

Ifølge Bloch, forfatter af *Geist der Utopie* (1921-1923) og *Das Prinzip Hoffnung* (skrevet i USA 1938-1947, gennemset i 1953 og 1959, publiceret i 1959), udspringer utopiens vedbliven over tid af et ontologisk punkt – med andre ord: et punkt, der vedrører *væren*. For så vidt som væren tænkes som både proces og ufuldendthed, er utopien og dens vedbliven indskrevet i selve værens økonomi. Lad mig kort skitsere Blochs fremgangsmåde i *Das Prinzip Hoffnung*:

Bloch tager udgangspunkt i den ontologiske kategori *ikke* (*Nicht*) – det *ikke* som vi støder på i udtrykket *endnu ikke*. *Ikke* er oprindelsen. Det er i begyndelsen. Det er begyndelsen – “det *ikke*, hvormed alt sættes i gang og begynder, og hvorom ethvert *noget* stadig er bygget” (Bloch, *Prinzip* 356). Man kan se en dobbelt bevægelse i dette *ikke*: Det er på én gang mangel og flugt fra denne mangel. Det er et tomrum, men samtidig et skub bort fra tomrummet. “*Ikke* er manglen på *noget* og samtidig flugten fra denne mangel; det er altså en bevægelse hen mod det, der mangler” (Bloch, *Prinzip* 356).

Ikke er følgelig det, som sætter de levende væsener i bevægelse i form af drift (*Trieb*), behov og spænding. Bloch vier særlig opmærksomhed til en bestemt form for *ikke*, nemlig *ikke-haven*, dvs. først og fremmest sult. Her skelnes kategorien *ikke* skarpt fra kategorien *intet*: Den handling, der knytter sig til *ikke*, er en sætten i bevægelse. Den handling, der knytter sig til *intet*, er tilintetgørelsen. I sultens eller afsavnets tilfælde viser tomrummet sig som *horror vacui*, det vil sige som *ikkens* modvilje mod *intet*. Sulten, som er en *ikke-haven*, er samtidig en bevægelse ud af denne *ikke-haven*, dette afsavn. Det er en bevægelse hen mod en haven og hen mod produktionen af en haven. Det er en afgørende forskel mellem Bloch og Martin Heidegger. Emmanuel Levinas bemærker meget kritisk om Heideggers kategori *tilstedeværen* (*Dasein*), at den aldrig er sulten; den kender ikke sulten. Ifølge Bloch er tilstedeværen derimod først og fremmest en væren, som er prisgivet sulten. Den forrang, Bloch her tildeler sulten, viser, i hvor høj grad han bygger sine kategorier på sanserne og lader disse kategorier indgå i det, han kalder en ‘affektvidenskab’. Derved bliver det muligt for begreber og affekter at belyse hinanden gensidigt.

Bloch tager endnu et skridt, idet han bevæger sig fra *ikke* til *endnu-ikke*. Dette *endnu-ikke* “karakteriserer *tendensen* i den materielle proces”, det vil sige begyndelsespunktets tendens (forstået som mangel og et skub bort fra manglen) til at søge efter sin egen udgang, en tendens “hen mod tilsynekomsten af dets indhold”. I sulten oversættes afsavnet til angsten for tomrummet – *horror vacui*. *Horror vacui* er den bestemmende faktor, der udløser det oprindelige skub: “den intensive virkeliggørelsesfaktor, der sætter verden i bevægelse og holder den i gang” (Bloch, *Prinzip* 357, 358). Sultens kamp for at forlade afsavnstilstanden kommer til udtryk i opfindelsen, konstruktionen af produktionsmidler. I denne bevægelse mod udgangen består *endnu-ikke* – på sin vis begyndelsespunktets gentagelse – i oplevelsen af den manglende fuldendelse af væren.

I værens ufuldendthed, eller i værens *endnu-ikke*, finder utopien sin uudslukkelige kilde – hemmeligheden bag sin vedbliven, dens sikreste princip. Det er, som om utopien eller den utopiske tilskyndelse ved at sigte mod “overmålet, det essentielle” stillede sig selv den opgave at fuldende *væren*. Det er, fordi utopien holdes oppe af denne ontologiske spændingstilstand, at den bestandigt genfødes – og dermed *vedbliver*. “*Ikke* som *endnu-ikke*”, skriver Bloch, “passerer lige igennem tilblevet-heden (*Gewordensein*) og videre endnu; sulten bliver en produktionskraft på en ufærdig verdens altid bristende frontlinje” (Bloch, *Prinzip* 359f). Og afgørende for vores bestemmelse af den vedblivende utopis sted: “*Ikke* som *processuelt endnu-ikke*

forvandler utopien til den virkelige tilstand af ufærdighed, af alle objekters kun fragmentariske væsen” (Bloch, *Prinzip* 360). Utopien vil altså være værens udgang eller undvigelse. Ikke som væren, men kun for så vidt som væren er blevet og er ufuldendt i sin tilblivelse. Det er i værens ufuldendthed, i dens afvigelse fra væsenet, at hemmeligheden bag utopiens vedbliven gemmer sig. Her er den drivkraft, der forårsager dens gådefulde genfødsel, som alverdens konservative søger at tilsløre ved at tale om den evige utopi. Man kan bemærke, at værens fuldendelse, hvis man følger Bloch, vil falde sammen med utopiens egentlige ophør – eller rettere: nødvendigvis vil medføre dens ophør, for så vidt som utopien låner sin kraft fra ufuldstændigheden. Med værens fuldendthed er håbets princip med ét slag tørret ud. Bloch skriver:

“Kun hvis en væren som utopi [*ein Sein wie Utopie*] (det vil sige, den endnu helt uopnåelige realitetsart: lykkedesheden) skulle have grebet fremdriftsindholdet i her og nu, ville også denne fremdrifts grundeksistens: håbet, være fuldstændigt indbefattet i virkelighedens lykkedeshed.” (Bloch, *Prinzip* 216)

Denne hypotese kan bestemt tænkes, men er den ikke – bag sin tiltalende fremtræden – mættet af farlige illusioner om selvets fuldstændige sammenfald med sig selv? Mens utopien venter på at nå tilbage til sig selv eller tilbage til sit eget punkt – et begreb vi stadig har til gode at undersøge – gør utopien selv modstand og bliver ved. Og for Bloch (eller: for en del af Bloch) er det denne ‘afventen’, som er det afgørende; for alt imens utopiens intention adskiller sig fra dens realisering, bliver utopien nødvendigvis ved. Efter at have overvejet denne problematiske hypotese tilføjer han straks:

“Indtil denne mulige fuldendelse er intentionen vågen-drømme-verden i gang; ingen afdragsbetaling kan gøre den glemt. Ingen absolut-gørelse af en ren forudanelse kan fjerne mindet om denne intention [...]. [E]n virkeliggørelse er endnu aldrig blevet gjort absolut, uden at en sidste del af dens vågendrøm er blevet tilbage – og dermed er gået hinsides det opnåede, videre til dettes mulige endnubedreværen. [...] Hvorom alting er, stammer håbsbilledets varighed, dets ikke-opgivelse, fra det blivende problem: virkeliggørelsen og dens grunde.” (Bloch, *Prinzip* 216)

Her, mellem fuldendelsens hypotese og muligheden for det endnu bedre, får vi muligvis greb om den blochske figur for utopiens ambivalens.

I redegørelsen for utopiens vedbliven indgår et andet, ikkeontologisk punkt, som er blevet udpeget af Emmanuel Levinas. Hans berømte artikel fra 1951, ‘L’ontologie est-elle fondamentale?’, satte som bekendt spørgsmålstegn ved ontologiens klassiske forrang, idet den fremhævede forholdet til den anden – et forhold, der som sådan ligger uden for ontologien. Ligeledes valgte Levinas at placere utopiens kilde et andet sted end i væren, i værens ufuldendthed og i værens *endnu-ikke*, nemlig i relationerne mellem mennesker. Som han påpeger i *Totalité et Infini*, er

dette forskningsfelt endnu knap nok opdaget. Utopiens kilde kan tilskrives det menneskelige, fordi dette ifølge Levinas er utopisk i selve sin tekstur, eller rettere: Det menneskelige er utopi. “Det utopisk menneskelige”, skriver Levinas i sit forord til oversættelsen af Martin Bubers værk *Der utopische Sozialismus* (1952), eller igen: “det menneskelige utopi”.

Levinas’ første afgørende skridt er, at han opfordrer os til at tænke utopien i mødets tegn, altså i relationen til den anden som noget usammenligneligt enestående. For Levinas har mødet en irreducibel specificitet, som han søger at indkredse i ‘L’ontologie est-elle fondamentale?’:

“Mennesket er det eneste væsen, som jeg ikke kan møde uden at udtrykke selve dette møde til ham. Netop herved adskiller mødet sig fra viden. I enhver attitude over for et menneske findes en hilsen – om det så er i form af at nægte at hilse. [...] Umuligheden i at nærme mig min næste uden at tiltale ham betyder, at tanken her ikke kan adskilles fra udtrykket.” (Levinas, *Entre Nous* 19)

Herved skal vi forstå, at tanken er uadskillelig fra socialitetens institution i og ved en relation, der ikke bør forveksles med forståelse. Relationen med den anden undslipper ontologien. Ligeledes trækker Levinas utopien ud af vidensordenen og dens magteffekter. I stedet anviser han den til socialitetens, eller snarere nærhedens, orden – næstens kendsgerning – så utopien helt tager form af det, den er: en tanke eller en måde at tænke på, som er ‘anderledes end viden’. Hvad vil det sige? Under en aften, som var tilegnet Emmanuel Levinas, pegede Jean-François Lyotard på dennes uvurderlige bidrag i opgøret med den vestlige filosofis tradition:

“Det er ikke enhver tanke, der er viden. Det er meget klart. Og filosofien er ikke nødvendigvis, og i hvert fald ikke udelukkende [...] en type af diskurs, som vedrører viden. [...] Min beundring for Levinas’ tænkning udspringer af det, at den pludselig opdager et domæne, som ligner erfaringen eller refleksionen, men som ikke er genstand for viden; noget hvormed man kan sige noget, selv om dette aldrig kan være viden.” (Levinas, *Autrement que Savoir* 89)

Levinas svarede således:

“Ved at fremhæve muligheden af en tænkning, som ikke er viden, ville jeg markere en åndelighed [*un spirituel*], som før alt andet – og før enhver idé – findes i det at være i nærheden af nogen. Nærheden, selve socialiteten, er ‘anderledes’ end den viden, der udtrykker den. [...] Denne socialitet er ikke erfaringen af den anden; det er nærheden ved den anden.” (Levinas, *Autrement* 90)

Efter at have fastslået denne utopiens situation ville Levinas undersøge overgangen fra utopien til det, han kalder den etiske kendsgerning: “Det forhold, hvori jeget møder duet, er det oprindelige sted og den oprindelige omstændighed for det eti-

ske komme [*l'avènement éthique*]” (Levinas, *De Dieu* 225). Mødets kendsgerning er således fælles for utopien og etikken. Dette fører til fordringen om at finde en ny intrige til utopien, at orientere den mod et andet mål: Det drejer sig ikke længere om gennem utopien at nå til enighed mellem væren og mennesket under betegnelsen ‘det essentielle’, der udtrykker ideen om essensen. I stedet drejer det sig om at tænke og udøve utopien som det menneskeliges tilsynekomst; som en udgang fra væren som væren; som en flugt – for at bruge ordene fra hans vigtige tekst fra 1935 – hinsides essensen. Utopien ville miste interesse i eller blive anderledes end væren. Utopien ville blive det menneskeliges opdukken, ikke længere i form af en erobring af et hjemsted eller af en tilbagekomst til et punkt, men betragtet som opdagelsen af det ikke-sted (*ou-topos*), som fordobler og hjemsøger ethvert sted. I slutningen af *Autrement qu'être* skriver Levinas: “Denne bog undslipper utopismebredelsen [...] ved at minde om, at det, der har fundet menneskeligt sted, aldrig har kunnet fastholdes på sin plads” (Levinas, *Autrement* 232). For det menneskelige, der er utopisk i sig selv, er det, som om effektiviteten kun opstår på et givet sted i et implicit eller eksplicit forhold til en udvendighed; som om effektiviteten, indgangen i effektiviteten, viser sig at være uløseligt forbundet med en undvigelseshandling.

Er denne udgang hen mod et andet menneske en udgang, spørger Levinas. Dette ‘skridt ud af mennesket’, for at bruge digteren Paul Celans udtryk – denne suspension af essensen, denne standsning af *conatus* (dvs. den bevægelse, som for enhver væren består i at fortsætte i sin væren) – fører tilbage “i en sfære rettet mod det menneskelige; excentrisk” (Levinas, *Noms Propres* 63). Det ville være som en utopisk denivellering [*dénivèlement*], der viser sig hinsides ideologierne, i et gennembrud hen mod andetheden. Levinas spørger til en mulig forbindelse mellem denne suspension af *conatus* og fremdriften mod et samfund, der ikke forholder sig ligegyldigt til retfærdigheden: “Er denne ontologiske standsnings, denne *epochés*, synlige ansigt ikke sammenfaldende med en bevægelse hen mod et bedre samfund?” (Levinas, *De Dieu* 25). For at forklare denne utopiske denivellering, der passer sig for den menneskelige sfære, foreslår Levinas følgende hypotese: “Som om menneskeheden var en art, der inden for sit logiske rum (sin udstrækning) tillod et absolut brud; som om man ved at nærme sig det andet menneske bevægede sig hinsides det menneskelige, hen mod utopien” (Levinas, *Noms Propres* 63).

Utopien fremstilles her langt fra som drømmen om en retningsløs tomhed eller som den “forbandede omflakkens lod” (Levinas, *Noms Propres* 63) – den slette uendelighed – men derimod som den klarhed, hvori mennesket viser sig, for utopiens klarhed er faktisk nødvendig for, at mennesket kan vise sig hinsides den nat, hvori det strides – den nat, der tilhører *der er*, neutralitetens nat. Over for lysets forståelighed, ontologiens forståelighed, sætter digteren – med hjælp fra filosofen – en anden orienteringskilde: utopiens klarhed. Forholdet til den anden er ikke ontologi, men utopi; det er utopiens opståen og bevægelse imod utopiens *hinsides*. I denne forstand kunne man hævde, at mennesket er et utopisk dyr eller et dyr for-utopien (*pour-l'utopie*).

Den blochske modsætning mellem menneske og væren, der ifølge Levinas er en

afgørende tankebevægelse, åbner dermed et alternativ for tænkningen om utopiens vedbliven. Utopien næres enten af den ufuldendte eller ufuldstændige værens punkt eller af selve det menneskelige – bekymringen for det andet menneske og den heraf affødte bevægelse hen mod utopien. Men står vi her virkelig over for et enten-eller? Levinas foretrækker at påpege tvetydigheden i Blochs værk, der situerer utopien i både ontologien og etikken. Under den ontologiske tekst cirkulerer nemlig en anden tekst, der står på det menneskeliges side snarere end på værens.

Den vedblivende utopis aktuelle former

Den første form, hvori vi i dag kan se den vedblivende utopi, er det altid forestående arbejde med *begrebet* utopi. Som man kan se i Thomas Mores værk, er begrebet utopi ikke kun en leg. Den, der beskriver øen Utopia, bærer navnet Raphael (ligesom ærkeenglen helbreder han blindhed) Hythlodæus, fabelfortæller. Men det er også et agonistisk begreb, dvs. at begrebet utopi – dets indhold, betydning og orientering – er genstand for en uophørlig, på sin vis uendelig kamp.

Man kan forstå dette bedre ved at tage udgangspunkt i en fundamental banalitet: Der eksisterer et indlysende forhold mellem utopibegrebets indhold og den position over for den eksisterende orden, som indtages af den, der giver utopien udtryk. Utopibegrebets betydning afhænger med andre ord helt af, om den, der bruger det, støtter eller bekæmper den eksisterende orden. Støtte til den eksisterende orden frembringer et på én gang bredt og nedsættende utopibegreb. Her bliver utopien synonym med kimæriske, ufornuftige, 'urealistiske', ugennefmørlige eller endda umulige projekter. I dette utopibegreb ses en udpræget tendens til at blande de naturgivne umuligheder, f.eks. tyngdeloven, sammen med historiske produkter, f.eks. privatejendommens institution. Her forsøges det kort sagt at forvandle historien til natur og derigennem tegne et nyt, rigidt, urørligt kort over umuligheder.

En kritisk holdning til den bestående orden gør det derimod muligt at nærme sig et fantasifuldt (*inventif*) utopibegreb ved at bearbejde dette begreb teoretisk og filosofisk. Dermed kan der skabes et både snævert og specifikt begreb, som åbner for en ny forståelse af utopiens konsistens og singularitet. Her er det fantasifulde utopibegreb det første skridt i en gentænkning af utopien; en påvisning af de adskillige traditioner, den består af; en udarbejdelse af en ny, spørgende utopiproblematik.

Utopibegrebet er dermed centrum for en sprogekamp. Dette blev ganske glimrende indfanget af Auguste Blanqui, den revolutionære fra det 19. århundrede og forfatter af den bemærkelsesværdige bog *L'éternité par les astres* (1871). Til den anklager, ordenens forsvarer, som i maj 1849 fordømte "de umulige og skyldige utopier" – skyldige i at så tvivl om det borgerlige samfunds centrale institutioner: familien, ejendommen, ægteskabet, arbejdet og så videre – svarede han ved at fordømme "de konservative bebrejdselsers gamle bagage" og påpege dens homogene, næsten anonyme anlagesprog:

“Utopi! Umulighed! Tilintetgørende ord med morderiske betydninger, som vores fjender har naglet til vores pander! En dødbringende appel til egoismen hos den levende generation, der ikke vil skæres ned i sin blomstring og begravnes for at gøde fremtidige generationer [...]. Dette våben er frygteligt; vi kender noget til det. Men det er illoyalt. *Der findes ingen utopister i ordets vanlige, karikerede betydning.* Der findes tænkere, som drømmer om et mere broderligt samfund og spejder efter deres forjættede land i horisontens skiftende tåger. [...] Blandt dem er nogle, der – ligesom Moses – forbliver ubevægelige, nedsunket i grublen over dette fjerne land [...]. Men andre siger: Lad os vandre, det er denne vej! De går gennem ukendte egne. Vi følger med, skaber en sti, følger jordens bølgen, med blikket bestandigt rettet mod de stjerner, som viser os vej... Jeg er en af disse rejsende – i går revolutionære, i dag socialister.” (Blanqui, *Instructions* 181-183)

Et fantasifuldt og specifikt begreb – som i Martin Bubers værk *Der utopische Sozialismus*, hvis franske udgave Levinas skrev et forord til. Imod den eksisterende ordens forsvarere, men med afsæt i den hegelske skelnen mellem stat og borgerligt samfund, evnede han i utopierne at se en *specifik metode* til at forandre samfundet. I modsætning til jakobinismen og dens fremgangsmåde søger utopien ikke at bruge staten til at forandre samfundet, revolutionere det eller – med Baudelaires udtryk – at ‘flytte det’ [*déménager*]. I stedet søger utopien at rekonstruere det sociale, som er blevet ødelagt af kapitalismen og staten: Imod og ‘bag om ryggen på’ staten mangedobler utopien de små fællesskaber for at genskabe det sociale væv, rekonstituere det, genskabe det sociale bånd. På samme måde søgte Karl Mannheim – i en vis forstand en bleg afglans af Ernst Bloch – at afværge konservative manipulationer ved i sin bog *Ideologie und Utopie* at udvikle et snævert utopibegreb. Efter en indledende bestemmelse af utopien som “en tanke i begærets tjeneste” og en afvisning af, at utopien skulle kunne reduceres til en rumligt bestemt ønskeprojektion, formulerer han en mere præcis definition: Utopier er ifølge Mannheim “alle situationelt transcendent ideer (ikke kun ønskeprojektioner), der på nogen måde har en forandrende effekt på den eksisterende historisk-sociale orden” (Mannheim 205). I modsætning til den sædvanlige konservative fordømmelse af utopiens umulighed og uigennemførlighed anerkender sociologen hermed, at utopien har en specifik, aktiv funktion: at bryde den eksisterende ordens bånd. Hvordan en given social gruppe indarbejder den utopiske funktion i sin egen projektion, står så endnu tilbage at undersøge. I sin stræben efter at udpege utopiens enestående karakter foretager Mannheim en forskydning fra rum til tid: “Dette ønske er det konstituerende princip, der endda former den måde, vi erfarer tiden på” (Mannheim 209). Med udgangspunkt i denne tidslige orientering skelner han mellem den ‘utopiske mentalitets’ forskellige konfigurationer: anabaptisternes orgiastiske kiliasme, den humanitær-liberale idé, den konservative idé og den socialistisk-kommunistiske utopi.

Det kan diskuteres, hvor væsentlig denne konstruktion er. Hvis man definerer utopien som en mentalitetsform, går man da ikke også glip af dens specificitet

og konsistens? Alligevel må man sige, at når en forfatter formår at foreslå et fantasifuldt utopibegreb, åbner det i samme bevægelse mulighed for at undslippe ordensforsvarernes forkastelser – eller rettere: det bliver muligt at undslippe det altomfattende skræmmebillede af et begreb (hvis her virkelig er tale om et begreb), der under betegnelsen ‘utopi’ søger at miskreditere alt, som truer det bestående og det, der reproducerer sig som bestående. Det må så være op til læseren at vurdere dette nye begrebs relevans og oplysende egenskaber. Jeg vil gerne tilføje nogle komplementære teser til denne fundamentale banalitet, som ofte bliver ignoreret.

Tese 1: Det følger heraf, at der eksisterer et fuldstændigt brud mellem den utopikritik, der gennemføres fra den etablerede ordens standpunkt – den rene og skære afvisning – og kritikken fra dem, der er engageret i historiske forandringspraksisser. For de sidstnævnte kan utopien nok være påvirket af bestemte svagheder, men den rummer ikke desto mindre nogle særlige egenskaber, der kan bidrage til verdens forandring ved at omslutte visse afgrænsede sfærer af den sociale totalitet.

Tese 2: Der indtraf en vidtrækkende historisk vending i utopibegrebet gennem det 19. århundrede. Begrebet var blevet brugt af konservative og liberale kræfter, men nu blev det genoptaget af den progressive, revolutionære kritik og dermed vendt om i forhold til den tidligere brug. Overser man denne vending, ender man let i en hel række flertydigheder. Den konservative eller liberale kritik hører til det, Michel Foucault kalder grænsernes historie – med den dobbeltfunktion at bestemme det positive og ekskludere eller bortskære heterogeniteten. Den progressive eller revolutionære kritik taler derimod ikke ud fra det ‘såkaldt virkelige’ samfund eller dets beståen, men ud fra samfundsforandringens perspektiv. Det nye spørgsmål er: Hvad er utopiens forhold til den samfundshistoriske forandring?

Tese 3: Det følger heraf, at den revolutionære teori for sit vedkommende kan finde hidtil ukendte relationer til utopien. Når de begge er placeret på samme side af skellet – undergravningen af den borgerlige orden – bliver det nu muligt at undersøge forskellige forhold mellem dem, eksempelvis mellem utopien og den morfologiske forventning om et bedre samfund. I Marx’ tilfælde finder vi en ekstremt differentieret kritik af utopien. I praksis skelner han mellem de pseudoradikale utopier som f.eks. Proudhons, der blot er skygger af det nuværende samfund, og de utopier hos bl.a. Fourier og Owen, hvori der “anes og på fantastisk måde gives udtryk for en ny verden” (Marx til Kugelman 461), hvilket giver dem en rolle at spille i den revolutionære proces. Hvordan skal man herfra tænke forholdet mellem utopi og revolution? For resten må vi angribe myten om en radikal separation mellem Marx og utopierne. Man behøver ikke komme nærmere ind på den marxistiske utopikritiks komplekse historie – som reelt ender med at redde utopien ved at ‘overføre’ den til en ontologisk dialektik – men kan blot genkalde sig Adornos formulering, der påpeger denne kompleksitet: “De [Marx og Engels] bekæmpede utopien for bedre at kunne fremme den” (Adorno, *Negative* 316).

Tese 4: Vælger man et snævert, fantasifuldt og specifikt utopibegreb, røber stu-

diet af de store utopiske traditioner en frodighed, der ansporer til at gentænke utopien. Saint-simonisternes medfølelse for Auguste Comtes videnskabelige forudsigelse, Fouriers absolutte brud, Pierre Leroux' tanker om ekstaseerfaring og forening imod herredømmet – alt dette er hypoteser, der fordrer anderledes tænkning om utopien.

Hvis man nu vender tilbage til de førnævnte modsætninger – den vedblivende utopis to mulige steder, Ernst Bloch, Emmanuel Levinas – så ser man, at både ontologien og det menneskeligt utopiske leverer tilbundsgående filosofiske udredninger, som tilbyder os et opfindsomt og fornyet utopibegreb. Enten er utopien, rodfæstet i den ufuldendte væren, en replik til den ontologiske spænding, eller også er relationen til den anden og nærværets kendsgerning en bevægelse hen mod utopien. I begge tilfælde lægger disse tilgange afstand til de vulgære udnyttelser af og offentlige manipulationer med utopibegrebet, der har til hensigt at besværges ethvert frembrud af det nye for derved at knuse enhver stræben efter et bedre samfund.

Den vedblivende utopis anden aktuelle form er det, jeg kalder 'den nye utopiske ånd', der tager skikkelse af et svar på frigørelsens dialektik. Jeg har tidligere formuleret en sondring mellem tre utopiske konstellationer i moderniteten (Abensour, 'L'Histoire'):

1. Den "i mange henseender [...] revolutionære" (Marx & Engels 56) utopiske socialisme, som jeg fremstillede mere ud fra Pierre Leroux end ud fra Engels, idet jeg udpegede et fællestrek ved triaden Saint-Simon, Fourier og Owen: udskiftningen af det herredømme, der kommer af skellet mellem herre og tjener, med association.
2. Neoutopismen – enten hos disciple af én af de tre grundlæggere eller som et eklektisk foretagende, der forsøger at udviske utopiens brud og omforme den til et politisk program.
3. Den nye utopiske ånd, der opstod efter 1848 og tog højde for utopikritikkerne – ikke for at gøre en ende på utopien, men for at relancere den ad nye veje. Denne ånd kan ses både hos utopisterne (for eksempel Déjacque og William Morris) og blandt dem, der tænker *om* utopien (Ernst Bloch, Martin Buber, Emmanuel Levinas, André Breton).

Denne nye utopiske ånd kendetegnes ved, at der midt i den utopiske kultur findes en bevægelse af mistænksomhed over for utopien, af selvrefleksion – som om utopien havde indarbejdet sine fjenders argumenter i sin tilgang uden at give afkald på sine oprindelige hensigter eller at resignere over for påstandene om utopiens afslutning. Her stræbes efter at videreføre utopiens bevægelse ved enten at skabe nye figurer eller udvikle nye spekulative bedrifter, der kan afføde en anden utopi eller en anden tænkning om utopien. Ånden i denne nye utopiforståelse kan udtrykkes i denne sætning: Kun den utopitænkning, som gør vold på sig selv og inkluderer

utopikritikken i sin bevægelse, opnår den hårdhed, der er nødvendig for at destruere de myter, der ruinerer utopien.

Den nye utopiske ånd opnår desuden sin mening og filosofiske konsistens gennem sin relation til frigørelsens dialektik – den paradoksale bevægelse, hvorved den moderne frigørelse slår om i sin modsætning. Den nye utopiske ånds arbejde må bestå i en ny type af intervention imod denne frigørelsens dialektik – med henblik på at bryde dens cirkulære gentagelse. Man kan inddele denne intervention således:

- først og fremmest adgang til en mere eller mindre akut bevidsthed om frigørelsens omslag, tænkt ud fra oplysningens dialektik som model;
- dernæst viljen til at lokalisere frigørelsens blinde punkter eller de steder, hvorfra omslaget sætter ind og gentagelsen begynder;
- endelig en investering i disse steder, som kan muliggøre et dekonstruktivt og kritisk arbejde, der igen åbner en ny løbebane for utopien ved at røbe det, Adorno kalder ‘flugtlinjer’.

Frigørelsens dialektik skal tænkes ud fra den oplysningsdialektiske model, som er blevet formuleret af Adorno og Horkheimer. Begyndelsesspørgsmålet, som blev formuleret mellem 1942 og 1944, er: Hvorfor forfalder den menneskehed, som orienterer sig mod frigørelsen, til et nyt barbari i stedet for at forpligte sig på egentligt menneskelige vilkår? Hvorfor slår frigørelsen om i menneskehedens selvdestruktion? Eller med andre ord: Ved hvilken intern proces ødelægger fornuften sig selv ved at slå om i en ny mytologi? Det er faktisk midt i fornuften, at denne fornuftsødelæggende mytologi opstår, som intet har at gøre med arkaiske levn eller overlagt manipulation. Frem for at berolige ved at opretholde skellet mellem myte og fornuft viser den kritiske teori nærheden mellem dem – eller værre endnu: deres affinitet. Den kritiske teori opstiller desuden den modsatte problematik af den oplysning, der gjorde fornuften til mytens erklærede modstander. Ifølge Adorno og Horkheimer eksisterer der herimod en hemmelig meddelagtighed mellem myte og fornuft: Myten har en fornuftskerne, og fornuften har en mytologisk kerne.

For bedre at forstå mekanismen i dette omslag kan vi dvæle et øjeblik ved den første sætning i *Oplysningens dialektik*: “Oplysning i videste betydning: fremadskridende tænkning har fra tidernes morgen stræbt efter at tage frygten bort fra menneskene og at indsætte dem som herrer” (Horkheimer & Adorno 35). Forholdet mellem disse to mål er en meget præcis definition af fornuftens dialektik. Det legitime forehavende: at tage frygten bort fra menneskene – frygten for guderne, frygten for døden – giver plads til et omslag, når det er indskrevet under herredømmets tegn. Nærheden eller meddelagtigheden mellem myten og fornuften sker i og med denne bedrageriske identifikation mellem afskaffelse af frygten og adgang til herredømmet. For idet fornuften leder frigørelsen fra frygt i retning af herredømmet – det vil sige i retning af beherskelsen af natur og mennesker – gør den ikke mennesket fri af den mytiske frygt, men internaliserer frygten eller undertrykker

den ved at forvandle den til viljen til suveræn beherskelse. Adorno og Horkheimer skriver: "Oplysningen forholder sig til tingene som diktatoren til menneskene" (Horkheimer & Adorno 42). Alt imens kritikken udpeger et af omslagets steder, *libido dominando*, peger den mod en anden fornuftsfigur, der i sin frigørelse af menneskene fra fornuften samtidig åbner for udvendigheden og andetheden ved at give afkald på herredømmet. Ud fra denne model kan man begribe frigørelsens dialektik. Den moderne frigørelses ligeledes kritisable program kunne defineres således: "Frigørelsens mål er at frigøre menneskene fra såvel trældom som lidelse og gøre dem til herrer". Komponenterne i denne dialektik er iøjnefaldende: først og fremmest en belysning af en intern kausalitet i naturen for at forklare den moderne frigørelses omslag i sin egen modsætning. Der findes en "urenhed" i det moderne frigørelsesprojekt, som forhindrer os i at tage projektet som sådan op og simpelt hen virkeliggøre det. Her kan man formulere en tese om, at viljen til herredømme fordrejer den legitime søgen efter autonomi og styrer den i retning af en ny form for heteronomi. Heraf følger forpligtelsen til en frigørelses selvrefleksion med henblik på at undgå, at de samme årsager blot producerer de samme virkninger. At tale om en 'intern kausalitet' vil her også indebære en søgen efter de steder, hvor frigørelsen – uafhængigt af og på trods af de historiske aktørers vilje – slår om i sin modsætning.

Hos Walter Benjamin, som ved forskellige lejligheder har forsøgt en ny forståelse af utopien, finder man den skarpeste refleksion over frigørelsens dialektik i dens forhold til utopierne. Mest stringent udfoldes modsætningen mellem utopi og frigørelsesdialektik i teksten 'Om historiebegrebet' (1939-1940). Her isolerer Benjamin tre steder, hvor frigørelsen slår om i sin modsætning, og samtidig gør han dem til lige så mange skydeskiver for utopiens angreb: valoriseringen af arbejdet, troen på fortsat fremskridt og orienteringen mod fremtidige generationers lykke. Lad os holde fast i det første, arbejdets valorisering. Det er dem, der har fornemmelsen af at "flyde med strømmen", der har forherliget arbejdet og den tekniske udvikling. Genkender man ikke her en genoplivning, en gentagelse i sekulariseret form af den gamle protestantiske arbejdsmoral? Denne forherligelse af arbejdet – de nye tiders frelser, især for socialdemokratiet – beror på en blind adskillelse af naturbeherskelsens fremskridt og den sociale regression. Værre endnu: En sådan forståelse af frigørelsen afslører den produktionsmodel, der hylder naturudnyttelsen uden at opdage, at denne 'sejr' åbner for menneskers beherskelse af mennesket. Imod dette omslag i den moderne frigørelse peger Benjamin på de utopier, som i og med deres ekstravagance søger et anderledes forhold til naturen, der kan frigøre dens muligheder. Også han vælger Fouriers utopi, som i modsætning til saint-simonisternes vision knytter an til det, Benjamin kalder "den anden teknik", som fødes i den leg, der stræber efter "naturens og menneskehedens harmoni" og altså ikke efter den enes beherskelse af den anden. Han skriver:

"I sammenligning med denne positivistiske opfattelse viser de fantastier, der skaffede Fourier så megen spot på halsen, sig som overraskende sunde. Ifølge Fou-

rier ville det velindrettede samfundsmæssige arbejde resultere i, at fire måner ville oplyse den jordiske nat, at isen ville trække sig tilbage fra polerne, at havvandet ikke længere ville smage salt, og at rovdyrene ville træde i menneskenes tjeneste. Alt dette illustrerer et arbejde, der tværtimod at udbytte naturen er i stand til at få den til at nedkomme med de skabninger, der smuldrer som muligheder i dens skød.” (Benjamin 166).

Her tegner sig en ny opgave for utopien over for den katastrofe, som frigørelsens dialektik frembringer. Når man har udpeget de steder, hvor frigørelsen slår om i sin modsætning, får utopien den funktion at omslutte dem og orientere dem i en anden retning – bort fra fremskridtstanken, arbejdets valorisering og ideen om naturbeherskelse. Hvor den moderne frigørelse slår om i sin modsætning, må den vedblivende utopi modvirke dette ved at give frit løb til det overdrev, hvori den søger de ukendte og uhørte ‘flugtlinjer’ hinsides den bestående ordens grænser.

Jeg vil blot kort nævne et tredje tegn på utopiens vedbliven i vores tid, nemlig forholdet mellem utopien og demokratiet. For at vise, at der består et forhold, en mulig sammenligning, må man fjerne to indledende forhindringer:

På den ene side må man straks afvise den mere end urimelige tanke, der sætter lighedstegn mellem utopien og totalitarismen eller betegner utopien som ophav til denne herredømmeform. Idet man indskriver utopien på frigørelsens side – en århundredgammel frigørelseskamp, der forener retfærdighed og frihed – kan man afkoble utopien fra de totalitære herredømmeformer blot ved at erindre, at det tyvende århundredes totalitarismer blev opbygget ved at udslutte alt, hvad der tilnærmelsesvis lignede en utopisk inspiration eller erfaring. Frem for at følge tidsåndens forening af utopi og totalitarisme må man adskille dem for at forstå, hvordan totalitarismen konstituerede sig imod utopien.

På den anden side gøres utopiens og demokratiets møde vanskeligt af, at de har forskellige målsætninger. Demokrati henviser til en bestemt form for politisk institution, mens utopien er apolitisk eller endda antipolitisk, idet den søger efter et harmonisk og forsonet samfund, hvorfra den kan undslippe det politisk økonomi. I Frankrig svarer 1968 ifølge den almindelige mening (*doxa*) til den utopiske tidsalder, mens 1981 svarer til demokratiets æra – eller rettere: til demokratiets sejr over utopien.

Hvis man imidlertid afstår fra *doxa*, som man bør, bliver det derimod klart – for eksempel i betragtningen af det nittende århundredes enestående utopiske opblomstring – at væsentlige møder har fundet sted mellem utopi og demokrati. Faktisk er deres frigørelsesprojekter nært beslægtede: For demokratiets vedkommende gælder det indstiftelsen af en kollektiv magt – et politisk fællesskab, hvis kerne er en varig kamp mod de mægtiges undertrykkelse. For utopiens vedkommende gælder det valget af *association* i modsætning til hierarkisk strukturerede og herredømmebaserede samfund. Såvel i deres projekter som i deres udførelse arbejder utopien og demokratiet – ganske vist ad forskellige veje – på at etablere en tilstand, som er

kendetegnet ved fraværet af herredømme. Dette fremgår klart af Pierre Leroux' (1797-1871) løbebane. Leroux, der synes at have opfundet socialismebegrebet, var netop kendetegnet ved at arbejde i krydsfeltet mellem de to inspirationskilder. På den ene side søgte han at *demokratisere utopien*, dvs. gøre op med utopiens autoritære kommunikationsformer, som f.eks. sås i saint-simonisternes forkyndelse, for i stedet at indarbejde demokratiets kritiske inspiration og dets frit undersøgende ånd. På den anden side søgte han at *utopisere demokratiet*, altså fjerne sig fra en moderat demokratiform à la Tocqueville eller fra demokratiets reduktion til et politisk styre – for i stedet at udvikle et radikalt demokrati, som den utopiske kraft (*vis utopica*) kunne adskille fra markedsdemokratiet, retsstaten eller de former for totalitært forfald, der truer demokratiet. Mon ikke utopien faktisk er den aktive kraft, der lader demokratiet gøre modstand mod den altid truende korrupsion (jf., for en bredere fremstilling, Abensour 'Utopie et démocratie')?

Konklusion

Lad os vende tilbage til spørgsmålet om utopiens vedbliven. Kan man ikke tænke sig en utopi, hvis vedbliven ville påvirke selve dens tekstur? Var det ikke en af Thomas Mores genistreger at udtænke *Utopia* under den vedblivende utopis tegn? Ud over at give adgang til et bedre samfund, er det så ikke utopiens dyd at fremkalde en disposition hos både Utopias indbyggere og læserne – er læsningens rum ikke i sig selv en slags ø? – dvs. netop utopiens disposition, Utopia-indbyggernes karakteristiske affektive tonalitet? Muligvis kendetegner denne affektive tonalitet også læserne, for så vidt som de indfanges af utopiens leg, der ikke består i at vælge den ene eller den anden 'gode løsning', men i den vedholdende evne til at forestille sig det frie og retfærdige politiske fællesskabs nye figurer. Ud fra denne betragtning ville utopien langtfra være noget lukket, selvtilstrækkeligt, statisk samfund – kort sagt: skyldig i alle de anklager, den almindelige mening rejser imod den – men ville tværtimod være åben over for tiden, begivenheden, det nyes fremtræden – eller med ét ord: eventyret. Dette kendetegner den vedbliven, som Thomas More sobert, men effektivt indskrev i *Utopia*: "Så snart utopianerne får deres sind stimuleret af lærdom, er de vidunderligt hurtige til at finde de forskellige foretagender, der gør livet lettere og mere bekvemt" (More 79). Her ses Thomas Mores åndelige heltegerning: Forfatteren til 'bogen af guld' formåede at forbinde utopien og bøgerne – som om bøgerne, ud over deres materialitet, havde til opgave at videreføre det glædelige budskab om et andet samfunds mulighed gennem tidernes løb. Bogen *Utopia* lader os dermed begribe 'bøgernes utopi'. Heraf kommer Utopia-indbyggernes varme modtagelse af de omrejsende filosoffer.

Denne utopiske disposition – den tilbøjelighed til utopi, som udgør utopien i utopien; tilbøjeligheden til at forandre det væsentlige, nemlig 'livsbetingelserne' – kalder på en undersøgelse af det vedblivendes status i vedblivelsen. Består det indlysende forhold mellem utopien og rejsen ikke i at give forrang til ideen om forskydning (*déplacement*)? I denne forstand bør læseren ikke kaste sig over den

tilsyneladende foreslåede 'løsning' for at bekræfte eller forkaste den, men i stedet lade sig føre med på rejsen, overgive sig til dens tempo og derigennem opdage, at det afgørende ikke så meget er resultatet, men snarere vejen derhen. Er det karakteristiske ved utopien ikke – snarere end at foreslå en ny orden – at iværksætte *forskydningen af det eksisterende* og det, der under den knusende betegnelse 'det virkelige' skal synes selvindlysende? Forskydning af det virkelige – med andre ord: Den utopiske hypotese har til funktion at lette det virkeliges tyngde, massivitet og fasthed for pludselig at så tvivl om det; fratage det dets absolutthed som 'uoverkommelig horisont' for gennem tvivlens prisme, i selve flugtens kerne, at lade os ane en flerhed af muligheder. Denne forskydning eller flugt frembringer nemlig virkninger, som ikke kan bemestres: Det således rystede, tilsidesatte 'virkelige' røber nu de hidtil mørklagte, udelukkede flugtlinjer. Derudover opdager vi en anden måde at sætte forskydningen i værk på. Utopien synes her at nå til en korsvej – et alternativ mellem det at være anderledes og det at være anderledes end væren. Dette giver grund til at vende tilbage til den modsætning, Levinas formulerede i *Om flugten*: modsætningen mellem den endelige væren – grænserne for den endelige væren, det som er – og væren som sådan; den væren som knytter sig til det, der *er* (Levinas, *De l'évasion*). Overført på utopien opløser denne modsætning sig i kontrasten mellem en samfundsmæssigt-historisk bestemt virkelighed i sine begrænsninger og det virkelige som sådan, det virkeliges væren.

Her genfinder vi det diptykon, vi begyndte med: Utopien opfattes enten som en flugt fra den væren, som er blevet til (Bloch) eller som en udvej fra væren som sådan (Levinas). Det kan siges kort med Gustav Landauers ord fra *Die Revolution*: Er menneskenes historie da en bevægelse, der må forblive en bevægelse – fra én utopi til en ny topi og fra denne topi til utopiens genopståen og så videre? Eller vil forskydningen indebære afbrydelse, udvej? Det ville da ikke længere handle om at starte en bevægelse hen mod en ny virkelighed, en ny topi i betydningen: en anden væren, men om til stadighed at sætte spørgsmålstejn ved selve det virkelige og om at orientere sig mod noget andet end væren. Når man i så fald blot én gang har drukket af den utopiske forskydnings bæger, vil enhver inddæmning eller stedlig installering blive utænkelig. Her har vi muligvis et sondringskriterium for de to former for utopi: de utopier, hvis forskydning fra begyndelsen hælder i retning af en ny topi, og dem, der fremhæver forskydningen af det virkelige som selve kvintessensen af utopien – idet de paradoksalt gør intetstedets sted til et midlertidigt opholdssted, indtil de forlader det virkelige som sådan for at søge efter noget andet end det virkelige under det, der – i mangel af bedre – kunne kaldes det plastisk eller det flydendes tegn. Som om vedblivelsen i utopiens vedbliven på én og samme tid består i den opnåede forskydning – unddragelsen fra enhver forstening, enhver koagulation i form af en ny virkelighed – og i at fastholde sig i et element, der ved selve sin flydende karakter og plasticitet formår at modstå enhver tingsliggørelse, enhver konstituering af en ny virkelighed, en ny indespærring i det virkelige. Som om utopiens vedbliven betyder iagttagelse af dens sårbarhed, af efemere og dog endeløse flugtlinjer, der åbner sprækker. Når både William Morris, der lod sin

News from Nowhere udspille sig ved Themsen, og filosofen Adorno placerer sig “på vandet” (Adorno, *Minima Moralia* 120) – stedet for utopiens ikke-sted – går de da ikke hinanden i møde?

Men er denne vedbliven i utopien ikke blevet nådesløst ramt af det tyvende århundredes katastrofer? Som Bloch viste adskillige gange, er døden selve anti-utopien – i den betydning, at den, med Levinas’ ord, er mulighedsens umulighed. Deraf følger spørgsmålet her og nu: Har dødslejrene, udryddelseslejrene, Shoah i al sin særegenhed og de senere folkemord ikke for evigt gjort en ende på utopien, dens vedbliven – på selve ideen om det utopiske?

Spørger man Etty Hilsun, Levinas eller Adorno, synes det ikke at være tilfældet. Netop det stik modsatte er sket. Katastrofen har ikke lammet ideen om utopien og dens vedbliven, men paradoksal nok givet den et nyt liv. Af selve katastrofen opstår nemlig en ny *utopisk opgørelse*: det ‘aldrig igen’, der til trods for sin banale formulering umiddelbart udtrykker utopiens fordring – som om katastrofen viste utopiens nødvendighed i spejlvendt form (*a contrario*). Men pas på: Det drejer sig ikke om den vedblivende utopis sejr. Langtfra. Historiens tid er ikke et homogent og tomt materiale; til trods for glemslen bærer den altid indskriften af fortidens sår, bruddets spor. I dette ligger anerkendelsen af, at det frigjorte samfund, hvis der findes et frigjort samfund – og det *må* findes – nødvendigvis vil være mærket af forgangne generationers lidelser, deres knuste, udslettede liv. Heraf følger – måske – adgangen til en vedblivende utopi under ikke-herredømmets tegn.

Den utopiske opgørelse, som opstår af katastrofen, kan meget vel være den kraftigst mulige tilskyndelse til, at vi søger efter en anderledes livsform, der vil gøre det muligt at befri menneskene fra frygten og herredømmet – uden dermed at engagere dem i en dødbringende søgen efter et nyt herredømme. En vedblivende utopi, der i én og samme bevægelse fastholder sin væren og nedlægger suveræniteten, gør en ende på selve ideen om suverænitet. Er det ikke netop en af definitionerne på den vedblivende utopi, at den befrier menneskene fra frygten og alt, hvad den fører med sig, for at skabe en tilstand, hvor befrielsen tænkes, praktiseres og søges, idet den afkobler sig fra suveræniteten, adskiller og frigør sig fra suverænitets jerngreb?

En utopisk opgørelse, der i den ekstreme lidelse ikke ser et fundament, men en historisk specifik impuls. I så fald afhænger utopiens vedvaren af det, Hegel kaldte ‘ulykkelig bevidsthed’. Det, Adorno skriver om filosofien, gælder også fuldt ud utopien: “Lidelsens, angstens og truslens uformindskede vedvaren tvinger den tanke, som ikke får lov at virkeliggøre sig, til ikke at lade sig forkaste” (Adorno, *Einriffe* 24). Lige så vigtigt er det, at utopien ikke forkastes – til trods for de mange opfordringer hertil. Står vi ikke i gæld til Adorno for at have skitseret en mulig figur for denne nye utopiske opgørelse? Er det ikke netop, fordi han valgte han en maksimalfortolkning af ‘aldrig igen’ ved at påpege en forbindelse mellem den andens mulighed (der i dag er “forpurret”) og undgåelsen af katastrofen (Adorno, *Negative* 317), at han i slutningen af sit essay ‘Opdragelse efter Auschwitz’ introducerede netop Charles Fouriers navn og utopi? De menneskelige forholds kulde og deres sociale eksistensgrunde har at gøre med katastrofen. Heraf følger den opgørelse,

der gør en ende på kulden og frembringer en ny varme i de menneskelige forhold:

“Sandsynligvis har denne mellem menneskelige varme, som alle længes efter, hidtil slet ikke eksisteret, undtagen i korte perioder og ganske små grupper, måske også blandt mange fredelige vilde. De så ofte forsmåede utopister indså dette. Således bestemte Charles Fourier den gensidige tiltrækning som en menneskeværdig samfundsorden, der først måtte frembringes; og han erkendte, at denne tilstand kun ville være mulig, når menneskenes drifter ikke længere var undertrykt, men realiserede og frisatte.” (Adorno, *Stichworte* 99)

Det er fremgået, at utopien er bestemt til at foretage et kvalitativt spring: Uanset den andethed, som opnås, vil utopien bære spor af forgangne lidelser. Den skrøbelighed, som opstår herved, stiller utopien over for prøvelser, hvorved den vies til at udøve en vedbliven i vedblivenheden – måske i mødet med nogle af de figurer, jeg her har søgt at skitsere.

LITTERATURLISTE

- Abensour, Miguel. “L’Histoire de l’Utopie et le Destin de sa critique”. *Textures* 6/7 (1973): 3-26 & 8/9 (1974): 55-81.
- Abensour, Miguel. “Utopie et démocratie”. *L’Utopie en question*. Red. Michèle Riot-Sarcey. Saint-Denis PUV, 2001. 245-256.
- Adorno, Theodor W. *Eingriffe. Neun kritische Modelle*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970 [1963].
- Adorno, Theodor W. *Stichworte. Kritische Modelle 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970 [1969].
- Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975 [1966].
- Adorno, Theodor W. *Minima Moralia*. Århus: Modtryk, 1987.
- Benjamin, Walter. ‘Om Historiebegrebet’. *Kulturkritiske essays*. København: Gyldendal, 1995. 159-171.
- Blanqui, Auguste. *Instructions pour une prise d’armes. L’Éternité par les astres*. Paris: Sens & Tonke, 2000.
- Bloch, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1959.
- Bloch, Ernst. *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977 [1961].
- Horkheimer, Max. “Materialismus und Moral”. *Gesammelte Schriften. Band 3: Schriften 1931-1936*. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1988.
- Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno. *Oplysningens dialektik. Filosofiske fragmenter*. København: Gyldendal, 1993.
- Landauer, Gustav. *Die Revolution*. Frankfurt am Main: Rütten & Loening, 1912.
- Levinas, Emmanuel. *Noms Propres*. Paris: Fata Morgana, 1976.
- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu’être, ou au-delà de l’essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1978.
- Levinas, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l’idée*. Paris: J. Vrin, 1982.
- Levinas, Emmanuel. *Autrement que Savoir*. Paris: Éditions Osiris, 1988.
- Levinas, Emmanuel. *Entre Nous, Essais sur le penser-à-l’autre*. Paris: Éditions Grasset, 1991.
- Levinas, Emmanuel. *On Escape/De l’évasion*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia*, New York: Harvest Books 1959 [1936].

Marx, Karl. "Marx til Kugelmann, 9. oktober 1866". *Marx Engels Udvalgte Skrifter, bind 2*, København: Tiden, 1952. 460f.

Marx, Karl & Friedrich Engels. "Det kommunistiske partis manifest". *Marx Engels Udvalgte Skrifter, bind 1*. København: Tiden, 1952. 19-59.

More, Thomas. *Utopia*. Red. George M. Logan & Robert M. Adams. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Morris, William. *A Dream of John Ball*. London: ElecBook, 2001.